



Journal de la Société des Océanistes

124 | Année 2007-1
Hertz Revisité (1907-2007)

Objets d'ambiguïté

Funérailles ankave (Papouasie Nouvelle-Guinée)

Pierre Lemonnier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/735>
DOI : 10.4000/jso.735
ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007
Pagination : 33-43
ISBN : 978-2-85430-010-9
ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Pierre Lemonnier, « Objets d'ambiguïté », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 124 | Année 2007-1, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/735> ; DOI : 10.4000/jso.735

Objets d'ambiguïté. Funérailles ankave (Papouasie Nouvelle-Guinée)

par

Pierre LEMONNIER*

RÉSUMÉ

Cet article souligne combien Hertz et Freud ont expliqué dans des termes quasi identiques comment les survivants gèrent le deuil, c'est-à-dire en réorganisant les relations avec celui où celle qui n'est plus : ambiguïté des sentiments envers le défunt, désir de lui ressembler et de partager son sort, incompressibilité du temps, don de soi. L'ethnographie des pratiques mortuaires des Ankave-Anga montre qu'à côté d'échanges de biens reconnaissant et compensant certaines relations sociales autour du défunt – classiquement étudiées dans la littérature –, toutes sortes d'objets sont manipulés, non pour être donnés ou conservés, mais comme support matériel de ces événements émotionnelles propres au deuil soulignées par les deux auteurs.

MOTS-CLÉS : rites de mort, deuil, ambiguïté, Nouvelle-Guinée, Anga, objets ordinaires.

ABSTRACT

This paper stresses the striking similarity of Hertz's and Freud's explanation of the management of mourning by the bereaved, i.e. by reorganizing relationships with the deceased: ambiguity of feelings towards the dead person, willingness to share his fate and look like her/him, un-compressibility of time, gift of some part of one's self. The ethnography of the mortuary practices of the Ankave-Anga shows that, besides exchanges acknowledging or compensating for particular relations surrounding the dead – those usually studied at length by the literature –, all sorts of artefacts are manipulated, not to be given or kept, but as material support of those emotional events characteristic of mourning that both authors have stressed.

KEYWORDS: funerary rituals, mourning, ambiguity, New-Guinea, Anga, ordinary artefacts.

La mort est l'un des domaines où les systèmes d'idées et les pratiques des groupes semblent se rapprocher le plus de ceux des individus, qu'ils paraissent copier, pourrait-on dire, si notre ignorance de cet éventuel processus d'imitation ne conduisait à la prudence. Comme l'avait jadis remarqué Lagache (1938), une majorité de sociétés gèrent la mort d'une manière qui rappelle incontestablement les mécanismes psychiques et le comportement des personnes confrontées à ce drame humain élémentaire qu'est le deuil. Pour la majorité des quidams qui participent à un rite de mort, le deuil social n'est certes « pas un mou-

vement naturel de la sensibilité privée » (Durkheim, 1994, : 567-568), mais il ne fait aucun doute qu'il encadre celle des proches d'un défunt, qui sont, eux, bouleversés par sa mort. Même en se méfiant de similitudes aussi approximatives que superficielles, force est de constater qu'une semblable série d'écueils, de questions, de ruses, de doutes, d'enjeux et de stratégies paraît être à l'œuvre dans l'un et l'autre cas. Et ces correspondances entre la manière dont les individus surmontent la mort d'autrui et les dispositifs funéraires mis en place par les sociétés résultent sans doute pour partie du fait que l'une des

* CNRS, Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Marseille, plemon@up.univ-mrs.fr

fonctions manifestes des seconds est d'être l'un des cadres dans lesquels se gère la première.

À l'origine du « travail de deuil », d'abord – selon l'expression consacrée depuis Freud (1915) mais aussi en accord avec Hertz (1970 : 77), qui parle du « travail mental » que doit effectuer une société ébranlée par une mort –, se trouve une même atteinte à un sentiment d'immortalité. Pour Hertz :

« [...] la société communique aux individus qui la composent son propre caractère de pérennité : parce qu'elle se sent et se veut immortelle, elle ne peut croire normalement que ses membres [...] soient destinés à mourir. »

Formule à laquelle Freud fait écho :

« Personne, au fond, ne croit à sa propre mort, ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient, chacun de nous est convaincu de son immortalité. » (Freud, 1981 : 32-33)

Quant aux sociétés, tout se passe comme si leurs membres tentaient de se faire par avance à l'idée qu'eux aussi mourront et que leur groupe social, pourtant, continuera sans eux. C'est pour franchir l'écueil de la mort, pour parvenir à rompre des liens afin de survivre, qu'individus et sociétés se détachent de leurs morts en effectuant sur eux-mêmes des opérations complexes.

Qu'il s'agisse de personnes enfermées dans un deuil personnel ou de rituels mortuaires, ces opérations sont longues et progressives. Analysant la succession des rites de mort dans plusieurs sociétés, Hertz soulignait en tout premier lieu leur nécessaire durée :

« La mort ne se consomme pas en un acte instantané [...] ; la mort n'est pas une simple destruction mais une transition. » (Hertz, 1970 : 29)

Si les funérailles sont un long processus, écrit-il, « c'est parce que le double travail mental de désagrégation et de synthèse que suppose l'intégration de l'individu [le mort] dans un monde nouveau s'accomplit d'une manière en quelque sorte moléculaire et exige du temps » (Hertz, 1970 : 77). Il est à peine besoin de rappeler, après Freud (1940 : 216-217) que le deuil individuel est « un processus de longue durée et à progression lente », notamment du fait que certaines de ses phases sont incompressibles.

Pour l'essentiel, et bien que les démarches conscientes et inconscientes d'un individu frappé par le décès d'un être cher diffèrent par nature du dispositif rituel mis en place par une société pour assurer le passage de ses morts dans un autre monde, un processus de deuil a pour objet de transformer des rapports avec les morts. De Klein (1978) à Noret (2006) en passant par

Allouch (1995), plusieurs auteurs ont souligné que la mort n'implique pas tant le renoncement à l'objet aimé (Freud, 1940 : 219-220), que la transformation des relations que l'on entretenait avec lui. Aux relations antérieures avec la personne décédée, qui sont désormais impossibles, insupportables ou suicidaires, il convient d'en substituer d'autres, vivables celles-là. Pour l'individu, la gestion du chagrin passe par un démontage et un examen des faits et gestes qu'il ou elle partageait avec le défunt ; par une prise de conscience de leur impossibilité – « ... la réalité prononce son verdict » (Freud, 1940 : 215), et par une « liquidation de la libido » (Freud, 1940 : 193). Là encore, l'éblouissante interprétation de Hertz rejoint celle de Freud et ne décrit pas autre chose qu'une restructuration de relations qui rappelle fortement celle qui intervient chez les individus.

Autre point commun de ces textes fondateurs des analyses du deuil : dans les deux cas, le lent bouleversement des rapports au défunt passe par leur ambiguïté. On ne peut que convenir avec Freud que :

« la perte d'un objet aimé est une excellente occasion de faire apparaître et ressortir l'ambivalence des relations amoureuses. » (Freud, 1940 : 206)

Ce que Hertz soulignait à sa façon en parlant de « l'attitude complexe des vivants, où se mêlent en proportion variable la commisération et la crainte » (Hertz, 1970 : 13).

Constatons enfin l'identité de vue des deux auteurs sur l'issue de ces processus, qui est un retour à la normale, souligné à la fois par le psychanalyste (« De fait, une fois achevé le travail de deuil, le moi se trouve à nouveau libre et désinhibé » [Freud, 1940, 194]) et par le sociologue (« C'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans la paix, peut triompher de la mort » [Hertz, 1970 : 83]).

Chaque groupe humain brode à sa manière, et de façon changeante, sur le canevas relativement universel que décrivait Hertz. D'abord, par le choix que font certains de ne transformer qu'une partie de leurs défunts en ancêtres, ou en ajustant les procédures funéraires selon le statut des personnes décédées. Ensuite, la transformation de relations qui constitue l'issue obligatoire des rites de mort prend elle-même des formes éminemment variables. Les modalités de ce réaménagement des liens affectifs et sociaux assuré par la collectivité diffèrent elles aussi d'un univers social à l'autre, notamment selon les intentions et les rôles attribués aux morts eux-mêmes. Car à la différence du travail du deuil individuel, dans lequel le défunt ne joue qu'un rôle minime, puis-

que c'est essentiellement sur son souvenir que portent les opérations mentales qui permettent au moi de s'en détacher, les rites de mort lui offrent un double rôle.

D'une part, les membres d'une société modifient leurs relations avec le disparu en s'imaginant que c'est le mort lui-même qu'il faut transformer, en attribuant des traitements et des destins particuliers à ses différentes composantes (corps, peau, chair, os, fluides corporels, esprits (ou « âmes »), image, ombre, souffle, etc., afin qu'il quitte ce monde. Il en résulte toutes sortes de manipulations réelles et (pour nous) imaginaires de la dépouille et des principes qui la constituent. D'autre part, ces rites supposent un rôle actif du défunt, bien vivant, pensant et actif, sous la forme d'un ou plusieurs esprits, avec lesquels les personnes endeuillées partagent ces attitudes et sentiments qu'une personne endeuillée affronte généralement seule.

La part des objets dans ces processus n'est pas ou peu étudiée. Or, tout laisse supposer que, loin d'être de simples accessoires, ils jouent dans ceux-ci des rôles essentiels. En rendant visibles nombre d'attitudes individuelles et collectives, mais aussi en assurant, par les gestes, les paroles et les pensées qui leur sont associés, la convergence des relations au mort qui doivent être transformées lors du deuil. Par l'investissement en temps et en travail que demande leur fabrication, il n'est pas impossible que les choses produites à l'occasion d'un deuil constituent également un don de soi, l'un de ces « gracieux sacrifices de deuil » dont parle Allouch (1995 : 320-327). Le présent article décrit et analyse les « mises en objets » auxquelles on procède chez les Ankave-Anga, un peuple d'agriculteurs éleveurs de porcs de la forêt de Papouasie Nouvelle-Guinée et de langue non-austronésienne (Bonnemère, 1996 ; Lemonnier, 2006).

Se rassembler autour du mort : violence, destruction et tendresse

Lorsqu'un Ankave rend le dernier souffle¹, chacun se met à gémir, tandis qu'on allonge complètement le cadavre, sur le dos ou tourné sur le côté. Les braises du foyer sont jetées à l'extérieur de la maison, ainsi que les pierres qui le délimitaient. Tout le monde se couvre la tête, le dos, les jambes et les cheveux de cendres. S'il se trouve un peu de boue à proximité, on s'en barbouille le corps de la même manière. Hommes et femmes se font saigner le front avec leurs ongles

ou en se coupant avec une lame de métal (jadis, de bambou). On continue de porter ses décorations corporelles, mais celles-ci sont rapidement souillées de cendres et de boue. Les hommes retirent plusieurs épaisseurs des franges de jones séchés qui constituent leur pagne, jusqu'à ce que celui-ci apparaisse totalement plat. Les membres de la maisonnée sont pris d'une sorte de frénésie destructrice et brisent, coupent, déchirent et taillent tout ce qui leur tombe sous la hache ou la machette. Si la mort a eu lieu à proximité d'un jardin, ce qui est le cas général, des dizaines de pieds de bananiers, de canne à sucre et de pandanus rouge sont sectionnés à mi-hauteur en quelques minutes, même au beau milieu de la nuit. Des possessions personnelles du mort – arc, filet de portage, machette, gourde à chaux, provision de sel végétal et habits européens – sont également détruites. S'il s'agit d'un père ou d'une mère de famille, on en conserve une partie intacte pour ses enfants. Dans ce cas, on emporte chez l'un ou chez l'autre les objets que l'on désire préserver, ou bien on les dissimule dans la forêt. C'est également le moment où l'on démantèle le plancher de la maison, s'il y en a un, afin d'empêcher les monstres cannibales *ombo'* de s'approcher du mort en se faufilant sous la cabane (Lemonnier, 2006). De jour comme de nuit, ceux qui se rassemblent pour veiller le mort signalent leur arrivée par quelques coups de hache ou de machette dans le jardin attenant à la maison où repose le défunt. On s'en prend aussi à la structure de l'habitation, dont quelques planches verticales ou le chaume sont arrachés. Chacun peut également endommager une partie de ses propres biens en signe d'affliction. Les jupes d'écorce d'une femme sont brisées et jetées dans le jardin, mais, si le défunt est un homme adulte, on prend soin de garder au moins l'un de ses pagnes car sa veuve en introduira des morceaux dans ses parures de deuil. L'idée sous-jacente à ces destructions est de « mettre un terme » à ces objets en même temps que le mort a lui-même « fini » sa vie.

Dès qu'apparaît l'aube, on commence à préparer le cadavre pour la longue veillée mortuaire. Quel que soit le sexe du défunt, c'est un homme, le premier venu, qui lui retire son pagne et ses décorations corporelles. À l'aide d'une cape d'écorce battue usagée, on fabrique une sorte de culotte afin de clore tant bien que mal les orifices naturels de la dépouille qui est ensuite enveloppée dans une grande nappe d'écorce neuve autour de laquelle on enroule et serre une cordelette du type habituellement utilisé pour fabri-

1. *Ama' pexwe'nangoa*, « un homme est mort », « terminé », « fini » ; le verbe *pexwe'narene* signifie à la fois « mourir », « cesser », « achever » (Speece, 1987 : 310).

quer des filets de portage. Le mort se retrouve finalement en position fœtale, bras et jambes repliés et liés sur la poitrine et le ventre, coudes au corps et genoux à l'estomac, puis on l'allonge sur le côté, à même le sol. Si le décès est intervenu dans quelque campement isolé au fin fond de la forêt, on transporte la dépouille, suspendue sous une perche, vers l'une des résidences régulières du mort où on l'assoit sur un segment de tronc de bananier préalablement recouvert de grandes feuilles de taro encore attachées à des tubercules. Le corps d'un homme est maintenu dans cette position à l'aide de quatre piquets, en l'occurrence des arcs et des bâtons de combat (*sona'*) enfoncés dans le sol et pris dans les liens qui maintiennent la cape d'écorce serrée autour du cadavre. Celui d'une femme est soutenu par des bâtons à fouir, car « l'homme était fort, alors qu'une femme n'a pas de force, elle ne fait que travailler les jardins ! » Ces armes et outils de jardinage sont ceux du défunt lui-même ou ceux de parents proches, des frères et sœurs par exemple.

Les premières visites sont celles des plus proches voisins et, dès l'aube, la maison du défunt devient le centre de la vallée. Seuls ou par familles entières, les gens vont et viennent, passant quelques heures ou une demi-journée, parfois beaucoup plus, à proximité du défunt et de sa famille. Bien qu'apparus lentement et en silence, comme il se doit lors de toute visite, les nouveaux venus ne tardent pas à se lamenter à voix haute et à saccager les longues tiges de taro ou les arbres qui faisaient la fierté des habitants du lieu. Pour qui découvre ces pratiques, la soudaineté et la violence avec laquelle des hommes en fureur passent au milieu de l'assemblée recueillie tout en frappant aveuglément de pointe et d'estoc font croire qu'il s'agit de menacer les parents du défunt, accusés de ne pas être parvenus à le maintenir en vie, mais l'expression de la peine l'emporte, et c'est en articulant de déchirants « ma mère ! » ou « ma sœur ! » (même si le défunt est un homme, et j'ignore pourquoi) que le visiteur s'installe près du cadavre, desserre les liens et la nappe d'écorce qui forment un capuchon autour de sa tête et en approche son propre visage pour lui parler, le toucher et le caresser. On lui tient la main afin de lui faire plaisir, de le rendre joyeux (*iyaye' waarengoo'*, qui se rend en Tok Pisin par « sekanim », « serrer la main » du mort). Pendant toute la durée de la veillée mortuaire, une femme reste auprès du corps de son époux (ou de son jeune enfant). Tantôt elle s'assoit près de lui, tantôt, épuisée, elle s'étend à

ses pieds pour dormir quelques instants. On prend grand soin de ne pas laisser la puanteur qui se dégage du cadavre se répandre sur les aliments, de peur qu'elle ne pénètre dans le corps de ceux qui les avalent, au risque de leur « tuer le cœur ».

Périodiquement, quelqu'un entonne les premières mesures d'un chant funèbre *nwabe*. Psalmodié d'une voix de tête et nasillarde, celui-ci est aussitôt repris par toute l'assemblée, puis le silence retombe sur la cinquantaine d'hommes et de femmes éparpillés autour de la maison du mort. Pour l'essentiel, ces litanies en langue ankave « ne racontent pas d'histoire ». Quelques chants entonnés dans ces circonstances rapportent des combats épiques, mais la trame principale des *nwabe* est constituée par une évocation de l'histoire des Ankave prenant la forme d'une énumération de noms (de clans, d'arbres, de rivières, de montagnes, d'oiseaux, de rats et de marsupiaux), dont la moitié se rapportent aux occupants des derniers territoires traversés au cours des siècles par les Ankave lors de leur lente migration depuis les hautes vallées de Menyamy vers les basses terres de Papouasie, ainsi qu'à des caractéristiques géographiques ou écologiques de ceux-ci. Ces chants ont comme fonction explicite de maintenir les gens éveillés, afin d'empêcher les *ombo'* de s'approcher du cadavre et de s'en emparer. On craint plus que tout que des morceaux de chair en décomposition tombent sur les vivants lorsque les monstres cannibales passent au-dessus d'eux en transportant leur victime. Jadis, c'est à ce moment que des femmes commençaient le lent dépeçage du cadavre. S'étant préalablement enduit les mains d'argile orangée *omere'*, les sœurs du défunt (ou celles d'un veuf veillant son épouse) grattaient les lambeaux de peau (*a'ma' wara' marangoo*) avec leurs ongles au fur et à mesure de l'enflure des chairs putréfiées². Elles recouvraient ensuite la dépouille d'*omere'*. Les fragments putrides étaient jetés dans un petit trou creusé dans la terre, à proximité des taros sur les feuilles desquels le mort était assis.

La sépulture : premier départ du mort

Après deux ou trois jours de veillée, vient le moment d'installer le corps dans la tombe, ou, naguère, sur une plate-forme mortuaire. La tombe est en fait une niche plus large que profonde et creusée dans un sol très pentu dans laquelle on glisse le cadavre latéralement, la tête la première. Tant au moment de creuser une

2. Le verbe *mererene* signifie également éplucher un légume.

tombe, ou d'ériger une plate-forme, que lorsqu'on y dépose un cadavre, il importe de parler à voix basse afin de ne pas se faire entendre des *ombo'*. Attirés par l'odeur de mort, ceux-ci pourraient profiter de l'aubaine pour s'approcher des gens en deuil et les attaquer. Dans le cas le plus favorable, les chamanes *kwoda'* sont en mesure d'indiquer la direction approximative dans laquelle leurs esprits auxiliaires ont vu passer la vaporeuse silhouette d'un ou plusieurs *ombo'*, qu'un enchantement permettait naguère aux chamanes de discerner sous la forme de rats, de sauterelles, de grenouilles, de serpents ou d'oiseaux se rassemblant sur la tombe (ou sous la plate-forme) dans l'espoir de s'emparer du cadavre et de l'emporter. Pour « tuer » les exécrables parasites à coup sûr, on utilise des flèches dont la pointe lancéolée en bambou provoque des hémorragies qu'il est impossible de contenir.

Pendant que certains montent la garde contre les *ombo'*, on a cueilli dans le jardin proche de la maison où se trouve encore le défunt un régime de bananes non mûres que les femmes coupent et cuisent rapidement dans des entrenœuds de bambou., avant de les jeter aussitôt sur place, « car on est 'désolé' pour le mort ». Les hommes qui ont préparé l'*ami'ta'wa'*, le *yowo'* ou, désormais, la tombe, reviennent à grand pas vers la maison où trône encore le défunt et s'y engouffrent. L'un d'entre eux en ressort quelques instants plus tard, portant le mort sur une épaule, la tête en avant « pour que son esprit (*pisingain siwi*) puisse voir où il va ». Si la personne décédée avait des enfants, le porteur du cadavre fait une fois le tour de la maison dans le sens inverse des aiguilles d'une montre afin d'égarer le *pisingain siwi* dans l'espoir qu'il ne revienne pas troubler leur sommeil, puis il s'éloigne rapidement.

Arrivé à destination, le corps était jadis (jusqu'aux années 1970) déposé sur le plancher de l'*ami' ta'wa'*, couché sur un côté, n'importe lequel ; dans un panier *yowo'*, on l'asseyait. Aujourd'hui encore, le plus grand silence règne quand le principal porteur dégage le cadavre de la cape et de la culotte d'écorce qui l'enserraient, puis entreprend de le glisser dans la niche funéraire. Le corps débarrassé des liens qui l'enserraient est déposé nu à même la terre, sur le côté et en position fœtale, sans être tourné dans une direction particulière. Les hommes présents « nettoient » les alentours de la sépulture en éliminant les mauvaises herbes qui pourraient s'y trouver car « il ne faudrait pas que ça devienne une brousse ; les humains ne vivent pas en brousse ! ». Un homme part un peu en avant, s'arrête à la sortie du jardin et frôle le corps de

tous ceux qui passent devant lui à l'aide de feuilles de cordylines vertes qu'il tient dans chaque main. Une fois le cortège reparti, il plante ces deux plumeaux magiques dans la terre du jardin tout en récitant une brève formule que « seuls les hommes mûrs connaissent ». Un seuil constitué d'une planchette de bois de fer (*sewaïwe'*, sans doute *Intsi bijuga*) est posé entre les cordylines, qui se trouvent alors espacées l'une de l'autre de la largeur d'un corps. Deux autres cordylines, plus petites, sont fichées dans le sol à l'extérieur de ce qui est désormais une porte enchantée supposée retenir le *pisingain siwi* à proximité du corps qui l'abritait naguère. Pour l'ethnologue, ce dispositif magique s'apparente à celui utilisé pour éloigner d'un malade qui se languit le spectre *pisingain siwi'* venu l'importuner. Si c'est un homme marié que l'on vient d'installer dans son ultime jardin, sa veuve reste à moitié allongée au pied de la petite charpente mortuaire ou de la tombe tandis que ceux qui ont porté ou accompagné le cadavre quittent les lieux. Elle fabrique ensuite pour elle-même un pagne spécial (*itugwa' aiga'*, « pagne en guenille ») avec les lambeaux de l'une de ses anciennes capes d'écorce apportée sur place pour l'occasion.

Ceux qui ont assisté à l'enterrement du défunt se pressent ensuite dans sa maison et sous les abris qui l'entourent pour partager un repas de tubercules. Celui-ci n'a rien de cérémoniel, mais relève seulement de l'hospitalité la plus élémentaire. Environ une heure après le coucher du soleil, l'un des parents ou amis de la personne décédée se procure l'une de ses anciennes capes d'écorce, un entrenœud de bambou qui a déjà servi pour quelque cuisson et trois plantes : *sarao' mangain*, une herbe coupante, comme l'indique son nom (« herbe qui a un tranchant ») ; des orties rouges *sowegwa'a'*, dont on redoute le fort pouvoir urticant, et quelques feuilles de l'arbre *semere*, celui dont les racines servent à fabriquer les poisons de pêche. Le morceau d'écorce battue est posé au bord des braises, afin que l'une de ses extrémités se consume lentement. Le bambou et les herbes sont également placés sur le sol, à portée de main. On ne parle plus qu'à voix basse et de manière discontinue. Chacun tend l'oreille et, au premier bruit – craquement, battement –, on se met à crier et plusieurs hommes se lèvent d'un coup et passent dans l'assemblée tout en agitant l'attirail magique préparé à l'avance autour du corps de chaque personne. En quelques instants, ils ont filé dans la nuit à la poursuite du *pisingain siwi*, qui en poussant force hurlements (« Wa ! Wa ! Wa ! ») et en frappant sur le bambou, qui en fouettant le sol avec les plantes. Ces bambous et

feuillages supposés écarter le spectre du hameau où il a vécu sont jetés sur le chemin qui conduit à la plate-forme funéraire, et chacun peut enfin s'endormir en paix. Il est probable que l'esprit du mort s'aventurera à nouveau près du hameau, mais, espère-t-on, sans oser pénétrer dans les huttes pour attirer ses proches dans le monde invisible.

Des objets pour marquer le deuil et mettre le mort près de soi ?

Le lendemain matin, hommes, femmes et enfants partent à la recherche des petits monticules de feuilles dans lesquels aiment à nicher les « rats » de patates douces. Lorsqu'une grosse demi-douzaine de bestioles ont été prises, on retourne à la cabane du défunt. À la tombée de la nuit, les proches du mort se les répartissent pour les faire cuire à même les braises après en avoir jeté les intestins dans le feu (au lieu de les nettoyer et de les cuire), en même temps que quelques patates douces. On ne mange que quelques bouchées de viande et de tubercules, puis on jette cette nourriture au beau milieu du feu, où elle se consume.

Le jour suivant, deux ou trois hommes vont couper plusieurs petits *Ficus* et en transportent les troncs dans le coin de la forêt où s'est rassemblée la quinzaine de personnes qui, comme eux, sont des familiers du défunt désireux de porter ostensiblement leur deuil (conjoint, père ou mère, frère, sœur, enfants, oncle ou tante maternelle, beaux-parents, bru, gendre, belle-sœur ou beau-frère), de montrer qu'ils « sont devenus en manque ». Le mot *aziare'*, qui désigne une « parure de deuil » peut d'ailleurs être utilisé pour signifier une perte, un manque (Speece et Speece 1983 : 99). Une fois arrivés dans cet endroit un peu à l'écart des hameaux, un brasier est allumé, dans lequel les rondins sont lentement glissés et retournés l'un après l'autre, jusqu'à être « cuits », c'est-à-dire jusqu'à ce que l'extérieur de l'écorce soit sec et noirci. Celle-ci est arrachée en un seul morceau qui est découpé en longs rubans. La partie brûlée est grattée à l'aide d'une lame de métal, de même que les fragments de liber qui adhèrent encore à l'intérieur des lanières d'écorce, qui sont ensuite laissées à sécher pendant un ou deux jours au soleil, s'il fait beau, ou sous l'abri que l'on vient de construire. Lorsque les bandelettes ont la consistance voulue, hommes et femmes en font une sorte de charpie avec laquelle les femmes entreprennent de former les cordelettes et les torsades qui constituent l'essentiel des parures de deuil

aziare' qui vont remplacer pour de longs mois les ornements corporels habituels.

Les hommes les portent enroulés sur plusieurs rangs au-dessus des biceps et en baudrier, mais ce sont surtout les femmes qui les revêtent. Une femme en très grand deuil s'accroche ainsi cinq types d'*aziare'* sur le corps : un épais baudrier ; un lourd collier dont les franges tressées recouvrent les seins et descendent jusqu'au nombril ; des brassards serrés au-dessus des coudes ; des anneaux que le mollet maintient au-dessous du genou ; et d'autres qui entourent la cheville. Ces ornements sont tous en fibres de *Ficus*, mais ceux et celles qui le désirent accrochent à leur baudrier ou à leur collier des copeaux de bois qui furent naguère découpés par la personne dont on prend le deuil. On y insère aussi des feuilles d'une liane (*awo'*, indéterminée) dont la bonne odeur est réputée écarter les maladies. Des noix d'arc non mûres sont ensuite accrochées aux franges des *aziare'*. On en mâche également quelques-unes, mais seulement pour en cracher le jus écarlate aux endroits où les noix sont prises dans les franges des parures, et non pour s'en enivrer, même si, pour la plupart des présents, ce geste marque aussi la fin de l'interdit de consommation de bétel que l'on s'était imposé au moment du décès. Quelques noix peuvent décorer les jambières des femmes et les brassards des hommes, mais ce sont surtout les colliers et les baudriers qui reçoivent ces pendentifs végétaux. Pendant toute la durée du deuil, c'est-à-dire jusqu'à la cérémonie *songain* qui expulsera le *pisingain siwi'* hors du monde des vivants, les colliers, baudriers et bandeaux frontaux en coquillages ou tiges d'orchidées ne seront plus portés.

Une veuve porte plus ostensiblement le deuil qu'un homme. Les parures qu'elle se met aux bras et aux jambes sont en écorce de *Ficus* passée au feu et du type ordinaire, mais elle n'y inclut aucune noix d'arc, pas plus qu'elle ne les teinte avec du jus de chique de bétel, car, pour sa part, elle devra attendre plus d'un an avant de consommer cette substance évocatrice de plaisir et de convivialité. Mais ce sont surtout le collier *aziare'* et le pagne qu'elle confectionne qui signalent son statut particulier. Le premier se caractérise par la présence de pendeloques qu'elle a tressées avec des morceaux du pagne, de la cape d'écorce « de fesses » et des baudriers en tiges d'orchidées de son défunt mari. C'est à ces longues tresses qui lui couvrent la poitrine qu'elle attache les doigts séchés du mort ainsi que la barrette nasale qu'il portait. Quant à son pagne, au lieu d'être en écorce de *Ficus* battue, il est réalisé à l'aide de fibres d'*ondzo'o'* (*Trichospermum*, Tiliaceae, dont on tire également les fibres

avec lesquelles on tresse les laisses à cochon), un arbre de la forêt dont elle va elle-même arracher et préparer l'écorce dès son arrivée dans le campement provisoire. Après avoir baigné plusieurs jours dans un trou boueux, l'écorce revêt une teinte bleue tirant sur le noir. Elle est ensuite apprêtée, battue et découpée en bandelettes de manière ordinaire. Une mère porte des décorations *aziare'*, et elle insère quelques morceaux de la cape d'écorce et du petit pagne de son enfant, mais elle ne fait que noircir son pagne habituel. Il en est de même pour une femme en deuil de son père, d'un frère ou d'un quelconque parent autre que son mari. Sauf exception, un père ne prend pas le deuil d'un tout petit enfant. Un veuf très affecté par la mort de sa femme coupe la pointe de son pagne après l'avoir teint avec de la boue noire et allégé de plusieurs rangs de jones, afin qu'il paraisse plat. Il porte plusieurs *aziare'* et se laisse pousser la barbe et les cheveux. Dans l'une des trois vallées ankave, celle d'Angae, il arrive qu'un veuf porte autour du cou le fin collier de rotin de son épouse. Il se découvre également le dos : au lieu d'accrocher à son cou la cape qui lui recouvre les fesses, il la suspend simplement à sa ceinture, constituée de quelques spires d'un simple lien de rotin, et non plus de tiges d'orchidées tressées.

Aussitôt après la séance de crachats de chique de bétel qui marque la levée du tabou sur les noix d'arec, chacun revêt les décorations corporelles qui seront siennes jusqu'à ce que le *pisingain siwi'* soit à jamais chassé de ce monde, un an et demi à trois ans plus tard. C'est aussi – ou, plutôt, c'était, car les gens de la Suowi ont très récemment abandonné cette pratique qui reste vivante à Angae – le moment où débute la cuisson du gibier. Outre des marsupiaux que l'on vient de capturer pendant trois ou quatre jours, le four semi-enterré construit pour l'occasion contient éventuellement la carcasse découpée d'un porc qui appartenait à la personne décédée. Une fois cuite, la viande est distribuée entre les présents, mais un morceau de chaque marsupial est jeté au feu, en même temps que la tête du porc et que la moitié des parts qu'on en a tirées (membres, partie ventrale, dos, graisse et viande). Seule une veuve ne participe pas à ce triste festin car elle est « désolée pour son mari ». Le repas terminé, le campement provisoire est abandonné et chacun retourne chez soi, à l'exception de la proche famille du défunt, dont la maison est abandonnée, car « elle aussi doit disparaître ».

L'un des proches du mort transporte alors deux segments du tronc du *Ficus* avec l'écorce duquel les *aziare'* ont été fabriqués et les plante dans le sol du jardin où repose la dépouille, de

manière à former un petit présentoir à quelque distance de la tombe ou de la plate-forme mortuaire. Là, sur des feuilles sèches de bananiers, il dépose toutes sortes de végétaux crus (bananes, patates douces, ignames, taros *Colocasia*, *Setaria palmifolia*) qui sont laissés à pourrir. Certains pensent que l'esprit du mort se nourrira de ces plantes laissés à sa disposition, mais l'opinion générale est que leur décomposition interviendra « en même temps » que celle du cadavre installé pour toujours dans le jardin, explication qui vaut aussi pour les boutures de taros sur lesquelles le cadavre était assis pendant la veillée mortuaire : elles sont replantées au pied de la plate-forme funéraire ou autour de la tombe, mais, dit-on le plus souvent, seulement dans le but de pourrir avec lui. L'unique nourriture destinée au mort est constituée des rats et des patates douces calcinés au-dessus desquels passe le défunt lors de son transport vers le jardin où il reposera. Le fait que le terme *peaxe'* qui désigne ces sortes d'offrandes de nourriture à moitié calcinée s'applique également à toutes les destructions pures et simples auxquelles se livrent les endeuillés indique qu'il s'agit surtout de montrer son affliction, et non d'offrir quelque chose au défunt. Les objets personnels du défunt qui avaient été cachés sont alors remis discrètement à son conjoint, à ses enfants ou à ses parents maternels. Les affins ne reçoivent rien. La première série de rites mortuaires, que nous appellerions « prise de deuil », est alors terminée.

Entre le moment où ils les ont installés dans leur sépulture et celui où l'on songe à organiser la cérémonie *songain*, les Ankave ne s'approchent plus de leurs morts. On évitera désormais de passer de nuit auprès de la tombe ou de l'*ami'ta'wa'*, mais les végétaux situés dans la partie du jardin la plus éloignée de la sépulture sont éventuellement récoltés. Deux ou trois ans après le décès, ceux qui prennent en charge cette cérémonie vont débroussailler les environs du petit présentoir en ficus sur lequel des végétaux crus avaient été laissés à pourrir en même temps que la dépouille. Jadis, c'était aussi l'occasion de ramasser le crâne tombé à terre et de le caler entre quelques branches d'arbre, tiges de cordyliné ou bosquet de bambou, sans autre forme de procès ni geste rituel. Depuis que les dépouilles sont mises en terre, on se contente d'un unique désherbage, histoire d'empêcher que « la brousse envahisse » la tombe avant que le *pisingain siwi'* ne soit expulsé de ce monde. C'est donc pendant plusieurs années qu'un spectre rend la vie impossible à ceux qui lui survivent. Celle de ses frères, sœurs ou parents maternels, d'abord, dont il vient grignoter les entrailles si jamais ceux-ci se

sont emparés indûment ou avec une scandaleuse rapidité des plus rares de ses biens : hache, coquillages, argent. Mais aussi celle de ses nièces et neveux utérins, qu'il envahit de la même manière si jamais ceux-ci l'ont maltraité de son vivant ; ou encore si sa sœur et le mari de celle-ci avaient trop tardé à lui offrir le gibier, la viande de porc et les monnaies de coquillage auxquels il avait droit lors de la venue au monde, de l'initiation ou du mariage des enfants en question. Sans parler de tous ceux que le *pisingain siwi'* esseulé tente d'attirer dans son nouvel univers par amour, y compris sa veuve.

Des cadavres recyclés par des maternels cannibales

La décomposition du cadavre est à la fois redoutée, du fait des dangereux jus *iwaye* qui s'écoulent du cadavre, et considérée comme un processus souhaitable et normal pour le corps, mais aussi pour la nourriture qu'on laisse « se finir » en même temps que lui. Le mot *piye'* signifie à la fois « mort », « cadavre » et « pourri », si bien que l'on pourrait considérer que le *pisingain siwi'* est, littéralement, l'esprit d'un cadavre corrompu. Les Ankave sont donc au nombre des peuples pour qui « les parties molles du cadavre [...] [sont] des éléments périssables et impurs dont les os doivent être dégagés » (Hertz, 1970 : 23), et leur disparition est l'une des phases de cette décomposition de la personne qui est un préalable de l'expulsion de l'« âme ».

Isolée dans un jardin à moitié abandonné, la composante charnelle de la personne se corrompt lentement d'elle-même. Du moins en apparence, car on n'épilogue pas sur la lente altération des cadavres dont il finit par ne rester que des ossements. Mais l'ethnologue doit remarquer que cette transformation de la dépouille mettait jadis en œuvre un objet très particulier, en l'occurrence une structure aérienne qui porte le même nom, *ami' ta'wa'*, que la petite armature de bois à l'intérieur de laquelle se déroule une autre métamorphose, végétale, celle-là : celle qui fait disparaître les amandes de *Pangium edule* pour laisser place à une pâte fluide très odorante. Naguère, une fois le corps du défunt dépecé, les vivants ne participaient plus directement à sa réduction à l'état d'os, mais ils l'installaient, donc, dans un dispositif destiné à la transmutation puante des matières dures en substances liquides.

De cette transformation du cadavre qui intervient pendant que rôdent les spectres *pisingain siwi'*, les Ankave ne disent pas grand chose, mais ils n'en pensent pas moins. Car mythes et « his-

toires vraies » indiquent que ce sont les *ombo'* qui donnèrent aux humains les tambours et les chants des cérémonies *songain*. Chacun sait aussi que, pendant que l'on tourne nuit après nuit en hurlant et en frappant des tambours, les cannibales *ombo'* font de même, quelque part au plus profond de la forêt. Pour l'ethnologue, les tambours sabliers des Ankave sont des entonnoirs psychopompes qui font passer l'esprit des défunts de ce monde vers les festins des monstres invisibles qui se partagent la chair cuite du cadavre correspondant au mort dont le spectre passe dans l'autre monde. Quant au mythe d'origine des tambours, il se présente autant comme une chaîne opératoire permettant de fabriquer les instruments que comme le récit de leur don merveilleux (Lemonnier, 2005a). C'est précisément la (con)fusion dans un même mythe d'actions réelles et d'autres, pour nous imaginaires, qui donne à ce récit, à la production des tambours et au déroulement du rituel les sens que les Ankave leur attribuent, à savoir l'explication, la justification et l'origine des procédures qui les débarrassent de leurs morts et leur procurent l'oubli. Ici, l'objet rituel qu'est le tambour n'est pas l'accessoire d'un système de sens qui lui serait extérieur : il en construit la cristallisation temporaire au moment, et là, où deux mondes s'ouvrent l'un à l'autre pour que des maternels immortels reprennent la vie qu'ils ont donnée (Lemonnier, 2005b). Car les rares *ombo'* que l'on identifie au détour d'un mythe sont soit des oncles maternels, soit des cousins croisés matrilatéraux. Les *ombo'* sont une horde de parents maternels désireux de récupérer les principes vitaux provisoirement offerts à leurs neveux et nièces (Lemonnier, 2006). Mais, en donnant la cérémonie *songain* aux Ankave, il leur ont offert l'oubli des morts. Il n'y a que lorsqu'un *pisingain siwi'* est parti dans le fracas des tambours que l'on peut « l'oublier » – *denge mexeaarene*, littéralement « extirper la pensée », ce qui signifie également « être reconforté » (Speece, 1987 : 237). « Oublier », « extirper », « être reconforté » : bref, achever son deuil.

Retenons que, tantôt câlins et généreux, tantôt menaçants (de leur vivant), agressifs (en tant que *pisingain siwi'* grignotant les vivants de l'intérieur), ou franchement terrifiants (comme *ombo'*), les maternels sont nimbés d'ambiguïté. Or, cette ambiguïté baigne également les relations avec les spectres récents.

Jeux d'ambiguïté

Les gens qui sont « désolés » du fait de la mort d'un proche (*sipi* ou *sori* en Tok Pisin) ont le

« foie triste » (*aya' sipi nimexarene*). Pour leur part, ceux qui ressentent de la pitié ou de la compassion à la vue du malheur des autres ont le « foie secoué » (*aya' wunarene*) ou ne se « contrôlent plus le foie » (*aya' remexarene*). Mais il est remarquable que tous prennent le plus grand soin à se comporter d'une manière qui exprime *simultanément* leur peine et leur désir de ne pas provoquer le courroux du disparu. Ainsi, c'est explicitement pour faire plaisir au *pisingain siwi'* que l'on ruine une partie des arbres et plantes du jardin, des outils, de la maison et des petits objets qui étaient les siens, car « ces choses doivent finir en même temps que lui ». La destruction de nourritures par le feu répond à la même logique, qui est aussi celle qui préside au dépôt d'aliments végétaux crus à proximité de la sépulture ou à l'abandon des plants de taros sur lesquels la dépouille a reposé. Ce qui importe, c'est que des biens divers disparaissent eux aussi **au fur et à mesure** de la décomposition du cadavre.

Une autre manière d'apaiser le défunt est de tenter de partager son sort. D'abord en apparaissant aussi sale que lui, et même, dans le cas d'une veuve, en adoptant pendant quelques heures une posture (allongée et immobile) qui rappelle la sienne. Et, sans doute, en portant contre son propre corps les objets imprégnés de celui du mort et intégrés dans les *aziare'*. Mais aussi et surtout en se privant de ces bonnes choses que l'on aimait partager avec lui et dont la consommation constitue le sel de la vie ankave. Les interdits que l'on s'impose pour quelques jours ou plusieurs années (dans le cas des parents les plus proches) sont unanimement expliqués par une volonté de vivre soi-même le malheur du défunt en s'empêchant de goûter à des délices qui lui sont désormais inaccessibles : « On pense aux histoires que l'on se racontait. On se dit que l'on mangeait ensemble, on se souvient de ce qu'il (ou elle) nous donnait. On y pense beaucoup ». L'inspection de la sépulture fait également partie des démarches supposées satisfaire le mort. De même, si un homme retire ses baudriers et ses ceintures de tiges d'orchidées tressées et les remplace par un simple jonc de rotin, c'est parce que « c'est sa femme qui fabriquait ces décorations corporelles ».

Cette volonté de réjouir le cher disparu est indissociable du désir, tout aussi conscient, de ne pas le mécontenter. De fait, on prend grand soin de lui montrer à quel point on est désolé de sa perte. Par exemple, en faisant passer son cadavre directement au-dessus des rats et des patates douces à demi consommés que l'on a jetés sur le chemin « pour que le mort les voie bien » ; en laissant brûler une partie d'un

porc dont on consomme la viande (« C'est lui qui avait eu du mal à l'élever, ce porc ! ») ; en se lavant peu souvent et en se laissant pousser les cheveux ; et, bien sûr, en revêtant ostensiblement des *aziare'* en lieu et place des brillantes décorations corporelles habituelles, ainsi qu'un pagne d'une couleur (noire), d'une forme (pour les hommes) ou d'une matière (pour les femmes) particulières.

Cette générosité calculée dans laquelle la crainte vient se mêler à la tendresse n'est pas sans rappeler l'ambiguïté des relations d'un endeuillé envers l'objet perdu de son amour, dont il ressasse les qualités et les défauts, et envers qui il se sent coupable d'être encore en vie ou de n'avoir pas su retenir l'être cher tout en lui adressant des reproches. À cette différence près, cependant, que, comme bien d'autres peuples, les Ankave s'offrent la collaboration des esprits des morts tout au long des procédures individuelles et collectives destinées à installer ces derniers dans leur nouveau statut social, hors du monde des vivants. En l'occurrence, ils se déchargent sur les *pisingain siwi'* d'une partie des sentiments incertains que ceux-ci leur inspirent, en leur faisant endosser le mauvais rôle.

L'ambivalence des pensées et des actes des survivants durant les longs mois pendant lesquels il faut cohabiter avec l'esprit du mort est telle que même ses agressions sont pour eux difficiles à interpréter. Bien des parents ou amis d'un mort craignent ses attaques dans les premiers jours qui suivent son décès. Il en est de même de son conjoint et, surtout, de ses enfants, particulièrement lors de la première nuit qui suit son installation sur la plate-forme *ami'ta'wa'* ou dans sa tombe. Mais alors que les premiers appréhendent une vengeance, les seconds redoutent un excès d'amour ou de morosité, car c'est pour ne pas rester seul dans cet ailleurs où il vient de se retrouver qu'un *pisingain siwi'* tente d'y attirer ceux qui lui sont les plus chers en leur offrant en rêve une banane mûre ou en leur rongeant le foie. Dans le cas où il s'attaque aux entrailles de neveux ou de nièces utérins parce qu'il considère que les parents de ceux-ci n'ont pas suffisamment dédommagé par des dons de gibier le sang porteur de vie qui coule en eux, l'attitude du défunt est encore plus étonnante, car ces enfants d'une sœur sont ordinairement l'objet d'une intense affection.

L'errance même du *pisingain siwi'* n'est pas sans équivoque, car si les Ankave ne sont pour rien dans la mort de leur parent, c'est bien eux qui offrent une liberté de mouvement à son esprit en ôtant les liens ou pièces de vêtement qui pourraient l'emprisonner auprès du cadavre. Cou-

tume dont l'explication traduit à nouveau une situation ambiguë, car c'est pour laisser l'esprit faire une dernière et tendre visite à ses proches, le soir de sa mise en terre ou de son installation sur une plate-forme, que l'on doit faire en sorte qu'il ne reste pas empêtré dans son pagne ou sa cape d'écorce. Bref, c'est pour son bien et celui de ses parents proches que l'on délivre un *pisingain siwi'* qui va ensuite menacer les siens pendant de longs mois !

Des objets et des morts : au-delà de l'échange

Longue est donc la liste des objets manipulés par les Ankave à l'occasion d'un décès. Ceux, bien sûr, qui, presque mécaniquement, permettent « de prendre définitivement congé (des) restes et [des] âmes » des morts (Hertz, 1970 : 42) : dispositif *amita'wa'* de dissolution du cadavre et tambours entonnoirs. Ensuite, tous ceux qui sont échangés ou pourraient l'être : outre les objets du mort qui sont détruits ou cachés le temps du deuil, des coquillages, de la viande d'anguille ou des billets de banque sont offerts à certains parents, notamment aux maternels du mort, à titre de dernier dédommagement pour la cession d'une femme ou de ses enfants au lignage de son mari (Lemonnier, 2006 : 259-269). Mais d'autres productions matérielles, elles aussi strictement limitées au temps des funérailles, ne font que matérialiser les divers sentiments ou caractéristiques structurelles du deuil selon Hertz et Freud ; le mélange de peine, de repentance et de partage de souffrances que leurs défunts leur inspirent, mais pas seulement.

Ils servent ainsi à montrer, à tous et à soi-même, l'ambiguïté de ses opinions et émotions à propos du défunt, ne serait-ce qu'en revêtant des parures propres à un statut caractérisé par toutes sortes d'interdits que l'on respecte autant pour se mortifier sincèrement, que pour bien faire voir au mort combien on se prive pour lui. Ou bien ressembler au mort par les argiles bleues qui teintent un pagne, par exemple, et qui rappellent la glaise et la cendre qui recouvrent bien vite le cadavre que chacun cajole. Ou encore se rapprocher de lui, en plaquant sur son propre corps des *aziaxe'* contenant des reliques du défunt ou des morceaux d'objets l'ayant touché de son vivant. On doit encore noter que, du simple fait du temps que demande leur fabrication, souvent complexe, nombre de ces objets participent à rendre tangible la nécessaire durée des opérations du deuil soulignée aussi bien par Hertz que par Freud.

Il est clair, enfin, que le soin porté à ces fabrications et au respect de leur contexte social peut

être vu comme un moyen de dériver l'attention des personnes en deuil vers des tâches pré-définies et des soucis autres que penser au cher disparu. D'autres auteurs l'ont également noté (Bolyanatz, 1994 ; 2000 : 115-116 ; Epstein, 1992 : 184-188 ; Hertz, 1970 : 77n) à propos de l'organisation des échanges mortuaires.

Enfin, il est remarquable que ces objets spécifiques des funérailles ankave ne sont pas des possessions du mort. Ils ne servent pas davantage à des dons lors des échanges effectués à propos du mort. Ce sont seulement des aides à la matérialisation, au support et la mise en vue de ces sentiments et attitudes que Hertz et Freud mettent l'un et l'autre au centre du deuil. Avec d'autres – singulièrement les tambours associés au passage des défunts dans un autre monde –, ils illustrent la variété des objets qui, sans entrer dans l'échange ni pouvoir être réduits à des éléments de systèmes signifiants, sont néanmoins indispensables à l'action rituelle. Manière de dire que les échanges de nourriture ou de richesses (porcs, coquillages) et les relations qu'ils constituent dans nombre de circonstances ne sont qu'un aspect des funérailles. Et que, comme d'autres, ces rites particuliers nous invitent à nous pencher davantage sur le rôle spécifique des objets et des procédures matérielles dans l'action rituelle (Lemonnier, 2005a, 2005b).

BIBLIOGRAPHIE

- ALLOUCH Jean, 1995. *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, EPEL.
- BOLYANATZ Alexander, 1994. Defending Against Grief on New Ireland: The Place of Mortuary Feasting in Sursurunga Society, *Journal of Ritual Studies* 8, 2, pp. 115-133.
- , 2000. *Mortuary Feasting on New Ireland: The Activation of Matriliney Among the Sursurunga*, Westport, Connecticut, London, Bergin & Garvey.
- BONNEMÈRE Pascale, 1996. *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- DURKHEIM Émile, 1994. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- EPSTEIN A.L., 1992. *In the Midst of Life*, Berkeley, University of California Press.
- FREUD Sigmund, 1940. *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard.
- , 1981. *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- HERTZ Robert, 1970. *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France.

- KLEIN Mélanie, 1978. Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs, in Mélanie Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, pp. 341-369.
- LAGACHE Daniel, 1938. Le travail du deuil. Ethnologie et psychanalyse, *Revue française de Psychanalyse* 10, 4, pp. 693-708.
- LEMONNIER Pierre, 2005a, Mythiques chaînes opératoires, *Techniques et culture* 43-44, pp. 25-43.
- , 2005b. L'objet du rituel. Rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée, *Hermès* 43, pp. 121-130.
- , 2006. *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris, Stock.
- NORET Joël, 2006. Autour de 'Ceux qui n'existent plus'. Deuil, funérailles et place des défunts au Sud-Bénin, thèse, Bruxelles, ULB.
- SPEECE Richard et Marilyn SPEECE, 1983. Angave Anthropology Sketch, manuscript, Ukarumpa, Summer Institute of Linguistics.
- SPEECE Richard, 1987. Angave-English dictionary, manuscript, Ukarumpa, Summer Institute of Linguistics.